

## パウル・ティリッヒの神学とロロ・メイの実存的心理療法

若山 和樹

### I. はじめに

ロロ・メイは最初期の人間性心理学の発展に、カール・ロジャーズ、アブラハム・マズローらと並んで中心的な役割を果たした人物であり、そして同時に、米国実存心理療法の父として知られている<sup>(1)</sup>。メイはロジャーズら主流派の人間性心理学と距離を取りつつも、独自の実存的な立場から、精神療法のみならず現代社会一般に対して警告を発した著作を多く発表した。このメイの心理学や心理療法の手法に大きな影響を与えたとして有名なのが、ドイツ生まれの神学者、パウル・ティリッヒである。彼はナチスに追われ1933年に渡ったが、アメリカにおける最も偉大な神学者の一人となり、ハーバード大学の全学教授まで勤めた人物である<sup>(2)</sup>。

しかしメイとティリッヒが類似しているということの言及は多いものの<sup>(3)</sup>、実際に二人の著作を比較した研究はほとんど見られない<sup>(4)</sup>。本論で目指すのは、ティリッヒ神学の中核である存在論とメイの実存的心理療法の発展の関係を明らかにし、ティリッヒ神学のアメリカにおける展開の一つの形を示すことにある。ティリッヒとメイは共に存在の構造に由来する実存的不安とそれが生み出す実存神経症というものを問題とし、ティリッヒは彼の存在論から極限状態における存在の力の逆説的な開示によってそれらは克服されたとしたのであるが、このティリッヒの理論はより実用的な形でメイに取り入れられその独自の実存的心理療法として展開されたのである。

## II. ティリッヒとメイの問い：不安の概念

ドイツ生まれの神学者であり牧師であるパウル・ティリッヒと、アメリカ生まれの心理学者であり精神治療家であるロロ・メイ、二人の出会いは1934年のニューヨークであった<sup>(5)</sup>。それ以来、ティリッヒにとってメイは最も親しい友人の一人となり、メイにとってティリッヒはまさに人生の導き手となったのである<sup>(6)</sup>。実際の交友と同じく、二人は思想上でも強い繋がりを持つことになる。その始まりが、不安の概念についてである。メイの『不安の意味』とティリッヒの『存在への勇気』は密接な繋がりを持つ著作であり、これらの本を中心に二人は存在の構造に由来する実存的不安の概念を打ち立て、そしてそれが神経症を生み出すプロセスについても共有したアイデアを持っていたのである。

### 1. 『不安の意味』と『存在への勇気』

メイとティリッヒの思想の強い関係を示すものが、メイの『不安の意味』とティリッヒの『存在への勇気』の関係である<sup>(7)</sup>。メイによれば、ティリッヒの『存在への勇気』は自身の『不安の意味』に対する答えとして書かれたものであり、これは二人が不安と勇気に対して、どちらも存在の構造に由来するという共通した認識を持っていたことを示すものである。

メイは1950年に出版された『不安の意味』において本格的に心理学者としてのキャリアをスタートさせた。この本は、メイのコロンビア大学の臨床心理学の博士論文を元にしたものであるが、ゾーエン・キルケゴールとジグムンド・フロイトの不安理論を中心に据えつつ、クルト・ゴールドシュタインやエーリック・フロムらを始めとする他分野の不安に関する知見を踏まえ、それらを統合したメイの第一の主著ともいえるべき野心作である<sup>(8)</sup>。ナチスに追われアメリカに渡って以来、メイと交流のあったティリッヒは博士論文のアドバイザーの一人を勤めており、この『不安の意味』の冒頭でメイはティリッヒの名を挙げてその指導に感謝の意を述べている<sup>(9)</sup>。実際、『不安の意味』の中にはティリッヒについて多く言及されており、その執筆にティリッヒの不安についての理解は大きな影響を与

えていることは間違いないであろう<sup>(10)</sup>。しかし、それは決して一方的なものはなかったとメイは述べている。メイによれば、ティリッヒは『不安の意味』への指導の過程の中で「どのように人間が不安に向き合うか」について深く考え、そしてティリッヒとメイは「共に通常不安についての概念を打ち立てた」のであり、『不安の意味』の中で残された「人間が彼の不安を認識したときに、どのように不安に出会えばいいのか」という疑問にティリッヒが答えたのが、彼の『存在への勇気』だと述べるのである<sup>(11)</sup>。

『存在への勇気』は、1950年のイエール大学でのテリー講演を基に1952年に出版された。この著作はベストセラーとなり、ティリッヒの名を広く知らせると同時に、宗教社会主義者として社会変革を第一に考えていたドイツ時代から、個人の癒しを中心に考えるようなアメリカ時代のティリッヒへの転換を決定的なものとしたとされる<sup>(12)</sup>。この中で、ティリッヒは死、運命、無意味といった人間にとって避けられない究極的な事柄が生み出す不安は、「にもかかわらず」という逆説的な勇気によって克服されるということを力強く描いている。メイはこの『存在への勇気』はティリッヒと自分との相互関係の中にある著作であるとし、ティリッヒはことあるごとに、『存在への勇気』は『不安の人間学』への答えとして書かれたものだと言っていたと述べている<sup>(13)</sup>。メイは、『不安の意味』の次の彼の著作である『失われし自己を求めて』において、ティリッヒの名前に言及しつつ一章を勇気概念について割いており<sup>(14)</sup>、メイがこのように考えていたことは確かなようである。しかしメイの記述が客観的事実であるかどうか、すなわち本当にメイの『不安の意味』の執筆にインスパイアされて、ティリッヒの『存在への勇気』が書かれたかはここではあまり問題としないし、細かな概念の優先権ははっきりしないとされている<sup>(15)</sup>。重要なのは、ティリッヒとメイ、この二人は神学者と心理学者という異なる立場から、不安と勇気という二つの概念について極めて近い考えを保持していたということである。それはティリッヒの「不安は非存在の遺産であり、勇気は存在の遺産である」という記述に端的に示されている<sup>(16)</sup>。不安も勇気も、共に人間の存在の構造に根差したものなのである。

## 2. メイとティリッヒの不安理解

では、メイとティリッヒが「共に打ち立てた」という通常不安とは一体どんなものであるのか。二人は共に不安と恐怖を区別し、不安を「非存在の脅かし」として定義してそれぞれ類型化するが、その不安は存在が存在である限り逃れることの出来ない「実存的不安」として全ての人間が経験するものなのであり、存在の本質的部分への脅かしの自覚なのである。

まずメイとティリッヒは、キルケゴールに習って恐怖と不安を明確に区別している。メイは、恐怖は特定の客体としての対象を持つものであるが、不安は主体と客体が混在した、すなわち「漠然とした」対象を欠いたものであると述べている<sup>(17)</sup>。ティリッヒも不安を「あらゆる対象の否定」であり参与が不可能なものであるとし、一方で恐怖は特定の対象を持ち、たとえ闘争という形においても参与が可能なのであると述べている<sup>(18)</sup>。端的に言えば、二人は具体的対象を持つ恐怖に対して、不安はそうした対象を持つことが出来ない性質があると捉えているのである。

メイとティリッヒの不安の定義は、共通して非存在からの脅かしの自覚であるとしているが、それは人間存在の様態に対応する形で類型化される。ティリッヒは、不安は「存在が非存在でありうる可能性（自らの有限性）を自覚している状態」と述べているが<sup>(19)</sup>、メイもこのティリッヒの定義を受け入れ、「非存在が差し迫っているという脅威を体験している」ことが不安であると述べている<sup>(20)</sup>。しかし両者がまた強調するのは、「非存在の脅かし」とは、単に身体的なものへの脅かしではないということである。人間は、単に肉体として存在しているだけではない。人間には精神があり、その中でさまざまな「意味」の領域に生きる存在でもある。非存在は、こうした人間存在の精神的次元をも脅かすのであり、それが自覚された時にも不安は生じるのである。メイは、死と結びついた身体的な生命喪失の脅かしとしての不安と、「自己としての自分の存在と同一視されている心理学的、あるいは精神的な意味の喪失」としての不安を区別する<sup>(21)</sup>。ティリッヒも、メイと同じく身体的（存在的）な生命への脅かしとして「運命と死の不安」

と、精神的な意味への脅かしとして「空虚と無意味の不安」を分けるのである<sup>(22)</sup>。そして存在はまた、与えられているだけではなく課せられている存在でもある。つまり、人間存在とは与えられた種々の可能性から、あるものを選び取ることが倫理的に要請されているのである。ティリッヒは、その要請に対して「人間は、それに対して、リスポンシブルつまり応答する責任がある」と述べ、それが実現されないことに対する不安として「罪責と断罪の不安」を付け加える<sup>(23)</sup>。メイも「自らの自己たるべき責任」とそれに伴う罪悪感について語り、その現実化の可能性という問題に直面する時に不安が体験されると述べている<sup>(24)</sup>。このように、人間存在はいくつかの様態を持つのであり、その様態に対応して存在を脅かす非存在があると考え、メイもティリッヒもそれを類型化しているのである。

そして何より二人の不安の理解として特徴付けられるのは、非存在の脅かしの自覚としての不安、これを存在が存在である限り逃れられないものとして考えているということである。人間存在は、あらゆる様態において有限な存在であると、ティリッヒは強調する<sup>(25)</sup>。ティリッヒにとって、存在とはその本質である「存在それ自体」と、それに反する非存在の両者を合わせ持つものなのであり、常に存在とは有限性によって限界付けられているのである<sup>(26)</sup>。そのため、存在は常に非存在に脅かされており、故に不安は全ての存在に普遍している。このような存在の構造に根差した不安を、ティリッヒは「実存的不安」と呼んでいる<sup>(27)</sup>。メイもこの人間の偶然性に内在する不安をはっきりと認識しており、この種の不安を通常不安の一つの一般的な形とし、後にこの存在の構造に由来する不安を、人間をして人間たらしめている存在論的特徴の一つとして挙げるのである<sup>(28)</sup>。ティリッヒとメイは、共にこの人間が有限的に存在するという存在の構造に基づいた「実存的不安」というものを強調しているのである。この実存的不安こそが、非存在の遺産なのである。

このような実存的不安が脅かすものとは、その存在の本質的部分である。ティリッヒは実存的不安について、「無が人間の存在の一部であるという自覚」とであると述べている<sup>(29)</sup>。その無が脅かすのは、同じく存在に参与しているところの

存在それ自体であるが、これは次章に述べるように、全ての存在を存在足らしめるような、存在の本質的部分である。メイも不安がどっと押し寄せるのは、自己の存在にとって本質的なものと考えている価値が脅かされるときであると述べ<sup>(30)</sup>、その後人間性の偶然性に内在する不安が脅かすのはその存在の核心であり本質であると強調する<sup>(31)</sup>。すなわち、実存的不安はそれが否定されるのであれば、存在そのものが否定されてしまうようなものを否定するが故に、存在にとって脅威となるのである。しかし、逆説的だがここに、不安を積極的に利用する道が開かれる。すなわち、実存的不安を分析するのであれば、隠されている存在の本質的部分が明らかにすることが可能となるのである。このような実存的不安の性格を指して、ティリッヒは「存在を開示する無」について語っている<sup>(32)</sup>。またメイも、不安を手がかりにどのような価値（目標）が存在にとって脅かされているかを理解することが可能となり、これらの価値を責任をもって実際に獲得する方向へ向うことができると述べている<sup>(33)</sup>。この不安の積極的利用についての両者の共通点は、実存的不安を回避するのではなく、正面から向き合うことを要請していることにある。実存的不安の背後に隠された存在の本質的部分の力を活用するためには、不安と共に歩く道を選択しなくてはならないのである。

### 3. メイとティリッヒの神経症理解

メイもティリッヒも、実存的不安は正面から向き合うことで積極的に利用出来るということを主張する。しかし、一方で人間にはそうした不安から逃れる傾向があることも強調するのである。実存的不安から逃れることは時に神経症を作り出すが、この神経症は実存的不安の積極的な利用で乗り越えられる、実存神経症という存在の構造に由来する特殊な神経症なのである。

ティリッヒが実存的不安に向き合うことが人間には困難であると考えるのは、それが究極的には絶望という状況を存在に引き起こすからである。非存在の存在への脅かしの自覚が不安であるとしたが、その脅かしの極としてあるのが、非存在が存在に勝利し、それを飲み込むということである。その自覚というのが、

絶望である。ティリッヒはその類型化したいずれの不安も「みな絶望を引き起こすものであり、そして絶望において完了する」という性格を持つと述べる<sup>(34)</sup>。絶望とは、存在に非存在が現前している状態である。「絶望の苦痛とは、ある存在が無の力に打ちひしがれて、どうしても自己自身を肯定することができない、そういう自己を自覚することである」とティリッヒは述べる<sup>(35)</sup>。そのため、ティリッヒは「あらゆる人間の生とは絶望を避けようとする耐えざる試みであると解釈されている」と述べている<sup>(36)</sup>。しかし、幸運なことにこの試みは大体において成功するのである。最終的な絶望に向き合う人たちはわずかであり、それ以前の不安は個人の持つ力ないし世界の持つ力によって肯定されることはティリッヒも認めるところであり<sup>(37)</sup>、それは大部分においては健全なものである。しかしながら、そうした方法をとることが出来ない人々がいる。そうした人々の中では、実存的不安は変質し、神経症（ノイローゼ）を作り出してしまうのである。

ティリッヒは神経症とは、実存的不安を受け止められず病的となってしまった不安が、自己と現実の間に歪んだ関係を作り出した結果であると考え、それを癒すには実存的不安へのアプローチが不可欠であると考えていた。ティリッヒはまず、実存的不安に対して、病的不安というものを対置する。ティリッヒによれば、病的不安とは特定の条件のもとにおける実存的不安の一つの状態であり、それは実存的不安をひき受けることができないという状態であると定義されている<sup>(38)</sup>。ティリッヒは、類型化した実存的不安のそれぞれにおいて、それ自体では病的な形態をとらないとし、以下のように述べている<sup>(39)</sup>。「運命と死の不安」は人間へ安全性への欲求へと、「空虚と無意味の不安」は確実性への欲求へと、「罪責と断罪の不安」は道徳的完全性への欲求へと駆り立てるものである。しかし、それが病的な形態となった時、病的不安は現実を歪め、それぞれ非現実的安全性、非現実的確実性、非現実的完全性を作り出すものとなり、それによってその人の自己は不安から守られることとなる。しかし、この病的不安が生み出す、それぞれ現実性を欠いた自己肯定は、その基盤が現実在即していない。故に、不安定かつ制限され固定されたものの上に成り立っており、この基礎を強烈に防衛することが

必要となる。言い換えるのであれば、神経症の人が持つ自己は、現実在即していないがために病的な防衛が必要なのであり、その結果として神経症を作り出すに至るということである。ティリッヒは、神経症を「存在を回避することによって無を回避する方法である」と述べる<sup>(40)</sup>。神経症は、存在に基盤を持つことなく、存在と対立するような状況を人間に作り出し、自己と現実との間に決定的な対立が浮かび上がるがために病的な存在となってしまうのであり、それゆえに癒されなくてはならないとティリッヒは強調するのである<sup>(41)</sup>。そしてこのような神経症を除去するには、結局はその存在の問題、すなわち病的不安の背後にある実存的不安に向き合い、その建設的な利用によって乗り越えるしかない。そのためには病的な不安を扱う医師と実存的な不安を扱う牧師、両方の協力が不可欠であると、ティリッヒは主張する<sup>(42)</sup>。この場合の医師とは、人間精神の病についての医学的知識を持つ人物ということであり、牧師であるとは人間精神の前提となるある人間論を持つ人物ということである。すなわち、神経症を癒すためには、医師にも牧師的働きである人間理解が、牧師にも医師的働きである神経症の理解が必要となるのである。

メイも神経症について、ティリッヒと同じように、より根源的な不安から派生した病的な不安から自己を守るために形成された、自己と現実の間に歪んだ関係であると考えていた。メイは通常不安に対して神経症不安というものを置く。通常不安についてメイは、客観的脅かしに対して不釣り合いでなく、また心の内部の葛藤の抑圧とか、あるいは他のメカニズムを含まず、必然的結果として、神経症的な防衛メカニズムを必要としないものであると述べる<sup>(43)</sup>。それは意識的認識のレベルで建設的に立ち向かうことができ、あるいは客観的状況が変われば緩和されるものなのである。一方で、神経症不安とは、客観的脅かしに対して不釣り合いで、抑圧やその他の葛藤を含み、結果として、神経症的な防衛メカニズムのような、活動と認識を縮小させることによって処置される反応であると述べている<sup>(44)</sup>。メイが重要だとするのは、神経症不安においては、主観的脅かしに対してはその行動は釣り合いの取れたものではあるが、それは客観的には不釣り



合いなものとなることである<sup>(45)</sup>。すなわち、神経症不安においては主観である自己と客観である現実の間がアンバランスとなっているがために、神経症的メカニズムが自己を守るために必要となるのである。このメイの認識は、自己と現実の間に歪んだ関係を作り出した結果を神経症としたティリッヒと同様のものである。

そしてメイも、ティリッヒと同じく、神経症とは存在を回避することであるとし、それを克服するには精神療法によってその背後にある不安に向き合うことが必要であると主張している。メイは不安の処理方法について「危険を解決するよりもむしろ危険を回避しようとする」という消極的方法について語る<sup>(46)</sup>。この不安の回避の仕方が現実在即しているものである限りは、すなわちそれが通常不安であるのであれば、その回避は正常なものとされる。しかし不安が大きくなり、それを意識的に認識していることに耐えられなくなると、それは神経症的不安となり、その回避の仕方は神経症的方法となるのである。メイによれば、この不安回避の神経症的方法に見られる共通分母は、それが認識と活動の領域を縮小することである<sup>(47)</sup>。この認識と活動、すなわち存在の縮小というものは、「個人が自分自身の中心・実存を保持するために用いる方法そのもの」であるとされる<sup>(48)</sup>。すなわち、不安によって脅かされている存在の本質的部分を守るために、存在を縮小させるということが神経症なのである。これは「存在を回避することによって無を回避する」というティリッヒの神経症理解と共通する。しかしそれと引き換えに、存在は自己発達と世界との出会いという可能性が犠牲にされるとメイは述べるのである<sup>(49)</sup>。神経症によって守られた存在の中心部分、本質的部分は、不安や罪悪感を引き起こすことはないが、それ以上成長し、発達することはない。メイは、神経症の本質とは、人間が潜在力を発揮できないということにあるとする<sup>(50)</sup>。そしてその結果として、その人は人として存在することの意味を喪失してしまうのである。しかしこのような神経症は、神経症不安より根源的な不安を建設的に利用することで避けられるとメイは述べている<sup>(51)</sup>。つまり、神経症はその背後にある、実存的不安を積極的に利用することによって克服されると、メ

イもティリッヒと同じく考えていたのである。

しかしながら、全ての神経症の背後にこのような実存的不安があるわけではない。それは、アンリ・F・エランベルジュが「実存神経症」と呼ぶような、特殊な神経症である。エランベルジュは、この実存神経症に対して「患者の抑圧された心的外傷に発するのでも、今受けているストレスによるのでも、患者の自我の弱さによるのでもなく、人生が患者にとって意味を持たなくなり、患者が実存の非本来的態様の中に生きているという事実に発するもの」であると述べている<sup>(52)</sup>。これを今まで述べてきたティリッヒとメイの不安理解にあてはめるのであれば、実存的不安を回避することによって、その中に表現される存在の本質的部分の力を活用できていないということが、実存神経症を作り出すということである。実存的不安が、人間が人間である限り逃れられないものであるならば、すなわち実存神経症とは存在の構造が生み出す病なのである。そしてエランベルジュが述べるのは、こうした実存神経症と他の神経症は一線を以て画然と区別されるものではなく、多くの患者においては通常の神経症のメカニズムが実存的要素と並んで働いているということである<sup>(53)</sup>。そのため実存神経症の精神療法においては、患者の不安と罪責感が、どこまで「実存的」な性質なものであるのか、どこまで神経症であるかを明らかにしようという観点で分析されるという。このことは、ティリッヒが神経症の治療に必要であると述べた医師の牧師的機能もしくは牧師の医師的機能というものと一致する。メイが精神療法に不可欠であると強調する「存在論的な文脈」も同じことを指している<sup>(54)</sup>。実存神経症は、その背後にある存在の構造を明らかにすることで治癒の道が開かれるのである。実存神経症は、その通常の病的側面と実存的側面を区別され、実存的不安に正面から向き合うことで癒されるのである。前者は医師的機能、すなわち精神病理に対する理解によって達成され、後者は牧師的機能、すなわち人間本性に対する存在論的理解によって達成されるのである。この二つの機能の共同作業によって、メイが強調するように実存的精神療法は単なる症状の解消や適応といったものではなく<sup>(55)</sup>、時にその人の人格に劇的な変化をもたらすようなものにさえなるので

ある。ここにある大きなパラドックスは、存在の構造に由来する病は、また同時に存在の構造によって癒されるということである。不安を生み出し時に神経症へと人を追いやると同時に、それを癒す力である存在の構造とは一体どのようなものなのか。それを明らかにしたのが、ティリッヒの神学的存在論であり、『存在への勇気』である。

### Ⅲ. ティリッヒの答え：「絶対的信仰」と「我あり体験」

人間が人間である限り避けられない実存的不安は、時に自己と現実の間に歪んだ関係を作り出し、実存神経症として人間を苦しめる。しかし、一方でこの実存的不安は積極的に活用することが可能なものである。その実存的不安の対処の積極的方法としてティリッヒが提示するものこそ、メイにとっては『不安の意味』への答えとして『存在への勇気』の中で示されている、勇気概念である。このティリッヒの勇気概念は、彼の神学的存在論と密接に結びついているものであり、そしてメイはそれを答えとして受け取ったのである。ティリッヒは、彼の「存在への勇気」の概念と存在論を結びつけ、人格変容のプロセスを示したが、その中核にある極限状態において開示された存在それ自体の力の経験である「絶対的信仰」と、メイの「我あり体験」は同様の概念であり、これはメイが実存神経症への対処としてティリッヒの理論を受け継いだことを示すものである。

#### 1. 存在それ自体と勇気概念

ティリッヒが『存在への勇気』の中で展開した人格変容のプロセスは、彼の名著である『組織神学』において論じられているようなその存在論と密接に関わっている<sup>(56)</sup>。そのため、まずは必要最低限のティリッヒ神学の存在論のシステムを確認する必要があるだろう。

ティリッヒ神学の最大の特徴は、神を「存在それ自体 (being-itself)」として定義することである。神が「存在それ自体」であるとはすなわち、神は他のあらゆる存在と同一線上において語られうるが出来ない無限的なものであり、す

べて存在するものの根拠であり、構造であり、その本質的部分であることを意味する<sup>(57)</sup>。全ての存在はこの構造に参加するが、それは決して静的な構築物ではなく、そこには動的なダイナミズムが存在する。「万物の根底は、生ける創造性であって、運動や生成をもたない死んだ同一性ではない」とティリッヒは強調する<sup>(58)</sup>。そのこと指して、ティリッヒはまた神はダイナミックな「活ける神」であり「神的生命」なのであるとする<sup>(59)</sup>。そしてそのダイナミズムが人間の経験として現れる一つの形が、存在論的不安であり、そして存在への勇気なのである。

この活ける神、神的生命の中で存在は創造される。しかし存在は創造という行為によって有限的存在となり、疎外の状況に置かれてしまう。存在は、創造以前の原始状態、すなわち象徴的には「エデンの園」と表される状態において、それを基底する構造である存在それ自体と一致した状態、すなわち本質的存在としてであるとティリッヒは述べる<sup>(60)</sup>。本質的存在は、肉体的死、精神的意味の喪失、罪悪感といった不安を生み出すようなものとは無縁である。この状態が「夢心地の無垢 (dreaming innocence)」と呼ばれる状態である<sup>(61)</sup>。しかしティリッヒが強調するのは、創造され現実化されたその瞬間から、存在は本質的存在から実存的存在に移行するということである<sup>(62)</sup>。これがつまり、存在は本質である存在それ自体だけでなく、それに反する非存在を含むということである。すなわち、存在はその本質に反するものを自らの中に抱え込むことで、現実化するのである。このことを指して、ティリッヒは繰り返し、創造の終わりと罪の始まりは一致すると述べる<sup>(63)</sup>。そしてまたティリッヒは、存在は創造と同時にその根拠から「疎外 (estrangement)」されると強調するのである<sup>(64)</sup>。この疎外の結果として、作り出されるものが実存の有限性となり、そしてその自覚が実存的不安となるのである。存在が創造され現実化するとは、すなわち存在が非存在によって有限性の刻印を帯びることなのである。そしてその非存在の遺産が、不安となるのである。しかし存在は非存在と同時に存在それ自体にも参加している。この存在の遺産による勇気によって、実存的不安は克服することが可能となるのである。

では、このティリッヒの述べる勇気とはどのようなものであるのか。ティリッ

ヒは勇気を、自己自身を脅かすものに抗して、それにもかかわらず自己を肯定することであると述べている<sup>(65)</sup>。この勇気の実義は、主にアリストテレスの勇気の実義に基づいている。ティリッヒは以下のように述べている。

(アリストテレスの述べる) 勇気とは、それに固有な本性を肯定すること、それに固有に内在する目的を肯定すること、すなわち「エンテレケイア (円現)」することである。しかしそれは、「にもかかわらず」の性格をもつ肯定である。この肯定は、たといそれがわれわれ自身の一部にあるにせよ、それを犠牲にすることなしにはわれわれ自身の現実的成就に到達できないようなあるもの、を犠牲にする可能性あるいはその不可能性を、そのなかに含んでいるのである。この犠牲は、快楽や幸福の放棄を、いや自分の生命を捧げることすら意味しうる。こういう勇気ある行為が称賛に値するのは、常に、それにおいてわれわれ自身のより本質的な部分が、より非本質的部分に対して、それ自身を貫徹するからである。勇気とは美しくかつ善である。それはそれにおいて美や善が実現されるからである。それが勇気を高貴なものにするのである<sup>(66)</sup>。

勇気とは、本質的部分への脅かしに抗して、その本質的部分を肯定することである。しかし、それは不可避に犠牲を伴うのである。すなわち、より本質的なものを肯定するために、非本質的なものが否定されるという性質が、アリストテレスの述べる勇気にはあるのである。しかし、その犠牲はより高い次元の生に存在が導かれることで肯定される。なぜなら、それは美であり、善だからである。こうした犠牲に対する倫理的肯定が、勇気に「にもかかわらず」という逆説的な性格を付与するのである。そしてこのような勇気を以て、存在の本質的部分を肯定するのが、「存在への勇気」である。それが不安によって自覚される、存在の本質的部分への非存在の脅かしに抗して、存在の本質的部分を貫徹させることを可能

にするのである。

だが、この肯定は容易になされるものではない。非存在の脅かしは強力である。それを乗り越えるような存在の肯定には、人間の自己に固有な力のみならず、この世界そのものが持つ力でさえも、それらが有限的なものである以上、非存在の脅かしである実存的不安がラディカルな形態を取ったときには十分ではないとティリッヒは述べる<sup>(67)</sup>。それはそれらを超えた無限的なもの、すなわち「存在それ自体」の力が必要となるのである。実存的不安と疎外状況は、「存在それ自体」からの離反を原因とするがゆえに、存在の無限の根底としての「存在それ自体」根差された力によってまた克服されるのである。これこそが、人間を苦境に追い込むと同時に癒すものであるところの、存在の構造の核心である。ティリッヒが強調するように、ラディカルな不安の脅かしに対抗し、実存の悲劇的性格である自己疎外を克服するような「存在への勇気」は、「存在それ自体の力」に基礎づけられていなくてはならない<sup>(68)</sup>。神から断絶された人間の原罪的状況は、また神の愛によってのみ赦されるのである。

## 2. 絶対的信仰と新しい存在

それでは、実存的不安と疎外状況を克服するような、「存在それ自体の力」に根差した「存在への勇気」を生じさせるのは、どのようなプロセスであるのか。そして、それを克服することは、存在にどのような変化をもたらすのか。ティリッヒは、絶望において逆説的に開示される存在それ自体の力の経験である「絶対的信仰」に存在への勇気を基礎付け、そしてそれによって実存は「新しい存在」へと変容すると考えたのである。

実存的不安をその中に取り込めるような「存在への勇気」は、「存在それ自体」の力に基礎付けられる必要がある。実存的不安を真正面から受け止めるのであれば、存在は非存在の脅かしが最も深刻な形となった、絶望という状態にもやがて直面することになる。絶望とは、非存在が存在に対して絶対的に勝利を占めているように感じられる究極的な経験であるが、そこには限界があるとティリッヒは

指摘する<sup>(69)</sup>。それが、絶望が人間的行為である限り、そこにはまだその絶望を感じとるだけの存在が残されているということである。すなわち、存在の完全な否定である絶望の先にあるのは、なおも存在なのである。ここからティリッヒは、人間が実存的不安を回避すること無く絶望というものに向き合い、それを受け容れるのであれば、逆説的にそこに残された存在の強烈な経験が生じることになると述べる<sup>(70)</sup>。そして、自己の存在へのラディカルな否定である絶望は、それが生命的行為である限り、逆説的になおもそこで働く存在それ自体の力を肯定となると、ティリッヒは心理学的に説明するのである<sup>(71)</sup>。非存在に飲み込まれるという、存在の本質からの疎外が決定的になった瞬間、なおもその本質である存在それ自体との結びつきを失っていないという体験が、意識の中に強烈に浮かび上がる。それはまた、存在が「受け容れられている」という経験でもある。しかもこれは、絶望状態が故に「無条件」の受容の経験である。この受容の経験は、絶望が先立つからこそ生じ得る。すなわち自らが存在の本質から疎外されていることを、実存的不安の中で十分に自覚し絶望に至るまで徹底的に向かい合うものだけが、なおも自らが存在の本質から受け容れられていることを知るのである<sup>(72)</sup>。これは宗教的にいうならば、「人間は、自己が受け容れられるというようなことについてのあらゆる絶望にもかかわらず、なお受け容れられているその自己を肯定する」ということであるとティリッヒは述べている<sup>(73)</sup>。それはまた「十字架につけられた彼は、彼が信頼していた信頼の神が、彼を、絶望と意味喪失の暗黒のなかに見捨てたときにも、なおも彼の神であり続けたその神に向かって叫んだ」というイエスの経験として、福音の中で著されているところのものである<sup>(74)</sup>。ティリッヒは、存在が存在それ自体の力によって捉えられる経験というものを信仰と呼んでいる<sup>(75)</sup>。そしてこの信仰の経験は、絶望において生じるものであるとされる。つまり「絶望を受け容れるということそれ自体が信仰であり、そしてそれと同時に存在への勇氣はそのぎりぎりの限界においてあらわれ出る」ものである<sup>(76)</sup>。絶望を受け容れるという「信仰」において開示される存在それ自体の力において、本質からの疎外の状況は「にもかかわらず」の受容の経験とな

る。この信仰において、存在はラディカルな実存的不安の脅かしにも抗してその本質的部分を肯定するという、存在への勇気を持つことが可能となるのである。

しかし、この信仰とは特別なものである。それは何か特別な内容を持っておらず、特定の対象に方向付けられたものではない。ティリッヒはこの特別な信仰を「絶対的信仰」と名付けている<sup>(77)</sup>。この絶対的信仰とは「人間がそのなかに安住しうのような一つの場所ではない」ものであり、「言葉や概念で伝達されるような安全性を持っていない」ものである<sup>(78)</sup>。「絶対的信仰」は、存在と非存在の境界において生じる経験であり、数学上の線と線の接点のように、時間的にも空間的にもゼロである場所において生じる瞬間的なものである。その瞬間において、実存は本質と再統合されるが、しかし次の瞬間においては存在は再び実存の疎外状況に置かれてしまう。しかし、その存在はそれ以前の存在と同じではない。それは、存在それ自体の力によって根拠づけられた存在への勇気によって、実存的不安と疎外が克服された、「新しき存在」となっているのである。

ここで再び、先に述べたティリッヒの勇気の問題の性格と、その創造論が問題となってくる。「存在への勇気」によって肯定されるのは、存在の内部における本質的部分、すなわち存在それ自体に根拠づけられるものである。しかしそれは創造以前の「夢心地の無垢」の状態の肯定や、それへの回帰というものではない<sup>(79)</sup>。「存在への勇気」による自己の本質の肯定は、自らを創造していくことによってなされる。存在は、その本質的部分を現実化させることによって、すなわち創造によって、それに内在する本質を肯定するのである。ティリッヒは、人間に創造によって自由を神が与えたのは、人間がその被造的自由を持って神自らを愛されることを望んだからであるとする<sup>(80)</sup>。そしてその一方で人間は「自己の上に立つ」ために、その本質的であるところのものを実現化するために有限的自由であるために、その根拠を離れたとしている<sup>(81)</sup>。神が人間を、その自らであるところの存在の本質に反することが可能であるものとして創造したのは、その自由を以て自らを選ばれることを望んだからである。神の創造は一次的であり、それは人間の二次的な創造を以て完成されるとティリッヒは述べる<sup>(82)</sup>。そして



「創造の完成が有限的自由の実現であることを主張することによって、われわれは人間が創造のテロス（目的・終局）であることを暗に述べているのである」と主張するのである<sup>(83)</sup>。創造によって本質から分離されてしまった存在には、それと引き換えに得た自由を以てそこから自己を創造し、再びその本質と再統合することが課せられているのである。つまり、人間には己に固有な本性を肯定し、自己を実現する義務があるのである。この人間の二次的な創造による自己実現によって本質と再統合することこそが、神による人間の創造の目的であり終局としてのテロスなのである。そしてこのような本質は、存在の中に「夢心地の無垢」として現実化不可能的なものとしてではなく、可能的存在として与えられているものとされる<sup>(84)</sup>。すなわち、それは選び取られなくてはならないのであり、同時に選び取られなかったものを犠牲にしなくてはならないのである。本質的なものを貫徹するために非本質的なものを犠牲にするという勇気が、ここで要請されるのである。可能性として与えられた本質を、自由と決断を持って選び取り、現実化していくということが、存在に与えられたテロスの肯定、つまり「円現（エンテレケイア）」することである。この神の創造に参与し、それを脅かすものに抗してその内なるテロスを肯定することこそが、自らの存在の本質的部分の肯定である、「存在への勇気」なのである。

存在それ自体の力の経験に基礎を置く「存在への勇気」によって、その本質的部分の実現可能性を選び取られた存在は、その内なるテロスを現実化すること、すなわち自己の本性を実現することに向かう「新しき存在」となる。存在が個別的自己になっていく過程において、存在の力は働くとしてティリッヒは述べる<sup>(85)</sup>。この状態においては、存在は依然として本質と離反されつつも、自己疎外に陥ることはなく、その内部に本質との再統合の可能性が示されていることを自覚する。そしてあらゆる非存在がそれを脅かしていることを知りつつも、その脅かしに抗して自己を肯定する、すなわちその本質的部分の創造に向けて前進することが可能となるのである。そこには、ティリッヒが「存在を否定するようなものがそこに現出しているにもかかわらず、なお彼自身を肯定せしめる勇気を彼に与えると

ころのその力にあずかっている」と述べるころの、宗教改革者マルティン・ルターの「信頼の勇氣」がそこには表現されるようになるのである<sup>(86)</sup>。実存的不安が生み出した極限状態である絶望において、存在それ自体の力が逆説的に経験され、その力はその存在の本質的部分の創造へと向かう。この一連のプロセスが、神的生命の過程であり、存在への勇氣によって実存的不安が克服される過程である。絶対的信仰を経験した存在は、依然として実存の状態にありつつ、内なる本質との繋がりを取り戻す。ティリッヒはこのような存在を「新しき存在」と呼び、不安と疎外を克服した状態を表すのである<sup>(87)</sup>。

### 3. メイの「我あり体験」

ティリッヒが『存在への勇氣』で主に述べたような、存在それ自体の力に捉えられる経験について、メイも同様のものをその後の著書の中で述べている。それが「我あり体験」と呼ばれる概念であるが、これはメイがティリッヒの存在論を受け容れ、そして実際の実存神経症への対処として適用したものとして考えられるものである。

ティリッヒの二次的創造の概念と同じく、メイは存在を「可能性のみなもとである潜在力 (potentia)」と考え、それが常に己の「自己実現 (self-actualization)」へ生成されていく過程にあるものと捉えていた<sup>(88)</sup>。この自己実現のためにメイが必要であるとするのが、自らの存在を意識する「自己意識 (self-consciousness)」の能力である<sup>(89)</sup>。しかし、現代人の多くがこの能力を失い「自ら、自己に対して異邦人になって」しまっているとメイは強調するのである<sup>(90)</sup>。これはティリッヒが述べる、実存のその本質からの疎外状況と同じものである。この状況を突破するのが、メイが「我あり体験 (I am experience)」と名付けるものである<sup>(91)</sup>。メイはこれを、彼のクライアントであった一人の黒人女性の手記から導いている<sup>(92)</sup>。彼女は慢性的な不安や恐怖症状を抱えていたのであるが、それは私生児として生まれたために、実の母親や親戚からその生を否定されながら育ってきたことが原因であった。しかしある時、彼女は自分が私生児であることを受け止め、

自身の存在を脅かすような事実、すなわち非存在に向き合ったという。それと同時に、にもかかわらず「私がいる (I am)」という強烈な認識が生まれ、それによって「自身が生き生きしているという体験」をし、「私自身の存在の発見と、それとの結合」が生じたというものである。メイはこの女性の「わたしがいる」と、出エジプト三章十四節の「わたしはあるというものである (I am that I am)」という言葉結びつけ、「神性の本質は存在する力 (power to be) である」と述べている<sup>(93)</sup>。その存在する力の経験によって、彼女は自分自身のものとしてその存在を経験しているという感覚を得たのである。この感覚を、メイは「存在の感覚 (the sense of being)」名付ける。存在の感覚とは「外部世界を見たり、判断したり、現実を評価したりする能力ではなく、むしろそれらのことができる存在としての私自身を知る能力」であり、この存在の感覚の上において、自己は成立するとメイは述べている<sup>(94)</sup>。そしてこの存在の感覚を得るとともに、彼女は「存在の発見と、それとの結合」を果たしたのである。彼女は、否定されていた私生児としての存在ではなく、彼女自身のものである新たな存在を、自らのうちに発見することができた。しかしながら、その新たな存在は発見されるだけでなく、その潜在力を自己実現へと傾けること、すなわち自己の創造に努めなくてはならないのである。実際、この女性もここから回復までに二年間の歳月を有することになったという<sup>(95)</sup>。しかし、その回復においては、彼女自身の実存を体験して得た存在の感覚が土台になり、自らの創造に向かうことが可能となったことが決定的な要因となっていると述べられている<sup>(96)</sup>。このメイが描く「我あり体験」の一連のプロセスは、苦境にある存在が、実存的不安の極として生じる絶望を受け容れることで、存在それ自体の力によって捉えられることで本質との結びつきを取り戻し、自らを創造していくという「新しき存在」となるという、ティリッヒの絶対的信仰の過程と一致することは明らかであろう。両者は、存在が非存在を回避することなく向き合うならば、存在の本質的な力が開示されることで実存の態様が変化するという、共通の現象を認識していたのである。

さて、こうした人間が自己の実存を意識するようにさせる主観的な体験は「一

一般の実存体験」と呼ばれる。エランベルジュによれば、これはその体験時間は短いけれども、天地がくつがえるような体験であって、終生に渡る人格の根本的変化を起こすものであるという<sup>(97)</sup>。ティリッヒの絶対的信仰は、この一般の実存体験の定義に当てはまるものである。このティリッヒの述べる一般の実存体験の最大の特徴は、それが彼の神学的存在論に基づいて説明されているということである。そしてその存在論の中には、実存的不安の概念も含まれている。すなわちティリッヒの存在論は、「一般の実存体験」と「実存的不安」を結びつけるという点で、不安の積極的な対処の仕方への理論的枠組みを提供するのである。こうした観点から考えるのであれば、メイの「我あり体験」とは、ティリッヒの存在論に基づく人格変容のプロセスに対する説明を、実際の患者に適用させた試みとして理解できるだろう。この患者の症状の背後にあったのは、自らの存在に対する懷疑としての実存的不安であったが、彼女は自らの不安に正面から向き合った時に、存在の構造が明らかにされ、それが一般の実存体験を生じさせたのである。実存神経症は、症状を生み出すような病的不安の背後にある実存的不安を特定し、勇気を持ってそれに向き合うのであれば、そこから恒久的に人格を変容させ創造的な生を切り開く可能性が生まれるのである。これが、メイの『不安の意味』に対してティリッヒの『存在への勇気』が与えた答えの一つであり、そしてメイの「我あり体験」についての理論は、そのティリッヒの答えを彼の心理療法の中に取り入れたものであるといい得るのである。

#### Ⅳ. ティリッヒを超えて：ロロ・メイの実存的心理療法

ここまでは、ティリッヒとメイの共同作業を述べてきた。しかし、ティリッヒの死後、メイはその共同作業を元に、それをより治療的に有用なものとして発展させていくことになる。それがティリッヒの死後に展開された、メイ独自の実存的心理療法である。ここでメイの「独自の」と述べるのには理由がある。既に見てきた通り、メイの「我あり体験」の心理療法の理論的基盤は、ティリッヒのそれと極めて似通ったものである。このメイの「我あり体験」の議論を始め、本論

で今まで取り上げたメイの議論は、全てティリッヒの生前に刊行された著作で展開されたものである<sup>(98)</sup>。ロバート・H・アブザグによれば、これらの著作におけるメイの関心は、ティリッヒと「目と目を合わせた」ものであったという<sup>(99)</sup>。メイはいたるところでティリッヒの名を引用し、また感謝の意を述べていたが、しかしそれはまた同時に束縛でもあったのである。ティリッヒは1968年にその生涯を閉じたが、メイは悲しみと共に「新しい人生、新しい自由の誕生」という大いなる解放を感じたと日記の中で述べている<sup>(100)</sup>。ティリッヒの死後、メイはティリッヒから離れ独自の議論を展開していくことになったのである。その結実が、1969年に刊行された『愛と意志』であり、「治療という点でも文化という点においても、たぶん彼の最も独創的で、率直で、建設的なもの」とヘルベルト・シュピーゲルベルグによって評されるような独創性を発揮したものであった<sup>(101)</sup>。そしてこの後に続けて出版された『暴力とイノセンス』『創造への勇気』を併せて<sup>(102)</sup>、ここではこれらをメイがティリッヒの死後に「独自の実存的心理療法」を展開した著作として考えたい。これらの著作には依然としてティリッヒの名前は多く登場し、それがもたらした影響は大きいことがわかる。しかし、それはその影響を受けつつも、メイの独自の理論として展開されたものなのである。メイは、ティリッヒが明らかにした人格変容のプロセスをより実用的なものとするために、極限状態ではなく通常経験において生じる存在の力である「ダイモニックなもの」を中心に据え、独自の実存的心理療法の理論を打ち立てたのである。

## 1. メイの「ダイモニックなもの」の概念

『存在への勇気』におけるティリッヒの議論の主目的は、神学者として存在の構造を明らかにし、とりわけ究極状況における存在それ自体としての神の自己開示を記述することであったと言えるだろう。しかし、メイは神学者ではなく精神療法家である。メイの関心は、現代人の人生の不安に直面して、自己を強化するための治療を支えることのできる人間についての新しい実存的な見解を得ることであったと言われる<sup>(103)</sup>。メイがこのような存在の構造を精神療法においてより

実用的なものとするために注目したのは、通常の状態で経験される存在の力である「ダイモニックなもの」であり、その積極的側面を利用することを目指したのである。

ティリッヒの絶対的信仰、メイの我あり体験を人格変容のプロセスと考えると、その中心にあるのは、存在の力がその存在を捉えるということである。この「存在の力」に注目するのであれば、ティリッヒとメイの一般的実存体験のプロセスは、自らの本来性を現実化できない存在が、自らを超えた存在の力によって人格が捉えられるという経験によって、本来的な自己を実現していくという創造性が現出する、と言い換えられるであろう。メイの心理療法は、基本的にはこの人格変容のプロセスを起こすものではある。しかし二人も認める通り、この絶対的信仰と我あり体験という概念の最大の難点は、それが存在の「出口なし」の絶望における議論なのであり、そのような限界状態に存在が陥ることはめったにないということである<sup>(104)</sup>。これをより実用的なものとするためには、通常の状態においても生じるような存在の力を利用する必要がある。この力をメイは「ダイモニックなもの」と名付けるのである。メイの目的は、「ダイモニックなもの」としての存在の力を、いかに利用すればそれが極限状態で起きたような人格変容を起こすことができるか、ということを探求することにある。

「ダイモニックなもの (the daimonic)」について、メイは「全人間を捉えて離さない力を持った何か自然に備わった機能であり、創造性あるいは破壊性、そのいずれにもなりうるが、通常はその両方の要素をかね備えている」と定義し、その例として「セックスとエロス、怒りと激情、それに権力への憧れ」を挙げる<sup>(105)</sup>。そして、このダイモニックなものは、人間に「憑依」するという性格を持つと述べられる<sup>(106)</sup>。ダイモニックなものは人間に憑依し、あるものは「過度な攻撃心、敵意、残酷性」といった破壊的な方向へと人間を導く「デーモン憑き」となるが、あるものは詩人や芸術家の表すような創造性を人間の中に駆り立てる「エクスタシー (脱自)」の経験を生じさせるものであるとされる<sup>(107)</sup>。ティリッヒが「絶対的信仰」の中で述べたような「存在それ自体の力」は、完全に無限的な神性の発

露であり、それは人格に対して創造的に働き、ティリッヒが「神的エクスタシー」と呼ぶものを生じさせるような性格を持つ<sup>(108)</sup>。そしてそれに対をなす概念として、ティリッヒもデーモン憑きを置く。これは神的なものの力とその神聖性に歪んだ形で参与したものであり、それは有限的なものの発露であるとしている<sup>(109)</sup>。有限的なものは、限界を持ちいつか減びることが運命付けられている。それゆえに、デーモン的なものは「幾分かは創造的ではあるが究極的には破壊的である」ものとティリッヒは述べるのである<sup>(110)</sup>。有限性の一切が消え去るような境界状況である絶望においては、存在の力は存在それ自体の力として曖昧ならざるものとして開示されるが、しかし現実状況においては存在の力は曖昧なものとして開示される<sup>(111)</sup>。それがメイのダイモニックなものである。それは創造的にも破壊的にもなり得るものであり、メイの狙いはそれを創造的なものとするところであるが、それはいかにして為されるのか。ティリッヒは、神的エクスタシーとデーモン憑依について、この両者においては、通常の精神の主観的客観的構造は働かなくなるという点では一致するが、しかし「神的脱自は合理的精神の統一性をそこなわないが、デーモン憑霊はそれを弱め破壊する」と述べている<sup>(112)</sup>。デーモン憑依は人格の合理的構造を破壊するが、神的エクスタシーはそれを超越しつつ保存しかつ高めるものである。メイは、この構造を逆転させる。すなわち、ダイモニックなものが人格と統合されるのであれば創造的となるし、それが統合されないのであればそれは破壊的になると考えたのである<sup>(113)</sup>。そのため精神療法の目的は、ダイモニックなものを人格と統合することであるとメイは述べている<sup>(114)</sup>。メイの独自の実存的心理療法とは、この「ダイモニックなもの」としての存在の力を利用し、本来的な自己を実現するための創造性を引き出そうというものである。

## 2. メイ独自の实存的心理療法

それでは、メイはどのようにそのダイモニックなものの概念を独自の実存的心理療法として展開したのか。そのアウトラインを描くのであれば、ティリッヒと

共に展開した一般的実存体験のプロセス、すなわち本質からの疎外というものがある存在を苦境に追い込むが、それは存在の力の開示によって克服され、新たな存在が創造されるということと並行するということが分かるであろう。メイ独自の実存的心理療法とは、ある種の神経症や突発的な暴力を生み出すような偽似イノセンスの態度を、ダイモニックなものの力を引き出すことによって打ち破り、そして勇氣によって生の意味の実現へと自己を創造していくことにその力を用いるようにすることであるが、それはまた不安の積極的利用の形でもあることを示したのである。

ダイモニックなものは、メイが述べるようにそれが人格と統合されないのであれば、悪魔になってしまう可能性をもつような力である<sup>(115)</sup>。こうした可能性を恐れて、現代人はこの内的な力を遠ざける。これは先に挙げた自己自身の疎外であり、実存神経症を作り出すような一つの形であるが、メイはむしろ積極的に無力であろうとする現代人の傾向を発見した。それが「無力さを見かけ上の美德とすることによって、自分の無力感に立ち向かう」という「疑似イノセンス(pseudo-innocence)」の態度である<sup>(116)</sup>。そこではダイモニックなものは、それが時に破壊的になってしまうが故に、「オフリミット」のラベルが貼られ、その全領域を禁止されてしまっている。彼らはシャツに一点の滲みがあることを許さず、他者に対して道徳的完全性を求めて批判する。しかしこれは、「無邪気というよりむしろ幼稚」な態度である。そうした人々はユートピア的理想主義を掲げ、実際の危険を見ることができず、それ故に自己の抱えている破壊性と折り合いを付けることが出来ないのである。このような態度をメイは疑似イノセンスと呼び、「自分自身の持っている力を認めてかかること、あるいはこれに向かい合うのを避けるためのごくありふれた防衛手段である」と指摘する<sup>(117)</sup>。実存神経症はこの防衛手段が作り出すものであると見ることができるが、しかしこれは防衛が成功した形である。メイが強調するのは、ダイモニックなものは抑圧されると、極めて暴力的な形で噴出するということである。「ダイモニックなもの、それ自体を認めないということは〔……〕われわれを破壊的な憑きものの側での共犯者



にしてしまう」のである<sup>(118)</sup>。ダイモニックなもの、とりわけそれに含まれる悪の可能性を見ないことは、破壊的結末を招いてしまうのである<sup>(119)</sup>。これに打ち勝つ唯一の方法は、率直に自らの中にある破壊的になり得る力に直面し、それと協定し、それを自己システムの中に統合することであるとメイは強調するのである<sup>(120)</sup>。

そうであるからして、まずは喪失されているダイモニックなものをその人の中に呼び起こさなくてはならない。メイは『暴力とイノセンス』の中で、完全に無気力な状態にあった若い黒人女性に、メイ自身が怒りを表明していくことで彼女の中に怒りを取り戻させ、そして自尊心と建設的な攻撃性を回復させていったケースについて述べている<sup>(121)</sup>。メイはセラピーの中に、「怒り、セラピストへの敵意、破壊性」といった「悪」の要素が引き出されることを推奨し、それは大きな健康へのモチベーションとすることができると強調している<sup>(122)</sup>。だが、ここで一つの問題が生じる。ダイモニックなものは、メイによれば方向性の付けられていない潜在力として、それが生じるのであればカオティックな状態を存在に生み出すのであり、「われわれのナルシズムに対する根本的な一撃」としてその自己を脅かすという性格を持つのである<sup>(123)</sup>。それが自己を呑み込んだ結果として生じるのが、デーモン憑依としての破壊的結末である。そうしたカオスに呑み込まれないために、自己にはある程度の強度が必要となるとされる<sup>(124)</sup>。ここに、ダイモニックなものを精神療法に用いるための中核がある。既にメイが自己の成立の基盤として「存在の感覚」というものを置いていることは述べた通りである。そして、この「存在の感覚」は存在の力の経験によって、すなわちダイモニックなものの経験によって生み出されるものなのであると指摘されている<sup>(125)</sup>。つまり、ダイモニックなものに呑み込まれないような自己は、ダイモニックなものを経験によって生み出される存在の感覚に基礎付けられて強化されるのである。自己はダイモニックなものを己の上に引き受けることで発達し、そしてより大きな存在の力を行使できるようになるとされる<sup>(126)</sup>。そのため治療者の仕事は、その自己が完全に呑み込まれないようにコントロールしながら、ダイモニックなもの

をクライアントの上に招き入れ、その自己を強化していくことであると言えるだろう。このような自己とダイモニックなものに弁証法的関係を作り出すことが、ダイモニックなもの的人格を統合していくという作業である。しかし、しっかりと治療者によってコントロールされるにしても、まずは自らのダイモニックなものを経験することが先行するのである。すなわち、そこにはリスクを負う覚悟と決断が、つまり勇気が要請されるのである。

それでは、ダイモニックなもの自身を統合していくという作業によって、どのようなことが生じるのであろうか。メイの自己の理論の大きな特徴の一つは、自己が人間存在の中で唯一自律性を持つことである<sup>(127)</sup>。言い換えるのであれば、メイは心理学者として、存在の力の中に何者かの意志や方向性が存在することを退ける。ダイモニックなものにこうした「志向性 (intentionality)」を与える自己の機能が、「フォームへの情熱」というものである。これは、存在の力が個人の自己実現を通して働くことに対する、心理学的な説明であると言える。メイであれば、身体だけでなく精神にも生きる人間には、「意味をもつものとして、自分自身を体験したい」という憧れがあるとし、この憧れはフォーム（形式）への情熱として自己の中に存在すると述べるのである<sup>(128)</sup>。ダイモニックなものが自己の中に招かれたのであれば、かつて持っていた志向性というものをかき乱し、カオティックな状態を作り出される。しかしメイは、このカオスを十分な強度を持つ自己が眺めるや否や、フォームへの情熱によってそこには秩序が生まれ、自分たちを方向付けることが出来る意味が確立すると強調する<sup>(129)</sup>。メイは、フォームへの情熱は「人生に意味を見出し、意味を構成しようとする方法」であると述べ、「これこそほんとうの創造性であるところのものすべてである」と述べている<sup>(130)</sup>。そして、フォームへの情熱はカオスの中に「運命」であるところの、人生の目的地を創造するのである<sup>(131)</sup>。そして同時に、ダイモニックなものは、自己をその目的地へと押し出す力を授けてくれる。その目的地に向かって自己を創造していくことによって、その人の本性は実現され、生き甲斐のある人生を生き、その意味を体験することが出来るのである。これが先に述べたティリッヒの「存在への

勇気」と同一のことは明らかであろう。メイはそれが生み出す創造性をより強調し、その勇気を「創造への勇気」と呼ぶ<sup>(132)</sup>。「存在／創造への勇気」によって生じる自己の創造における「生き甲斐のある人生を生きている」という感覚こそ、アリストテレスが「エウダイモン (eudaimon)」と呼ぶところの幸福、すなわち「よき・ダイモン (eu-daimon)」に恵まれた状態なのである<sup>(133)</sup>。それは、力を生み出すダイモニックなものと、それにフォームを与える自己が調和した状態である。このエウダイモニアの生は理想状態であるが、しかし各々が自らの力を以て、その人生の意味の実現に向けて自らを創造できるようになることこそ、メイの実存的心理療法における目標となるものである<sup>(134)</sup>。

まとめるのであれば、ここで述べるメイの独自の実存的心理療法とは、偽似イノセンスの状態のような自らの内的な力を抑圧したり回避したりしている人間に対して、その存在の力であるダイモニックなものを呼び起こし、その力にフォームを与える自己と統合していくことによって、その人の人生の意味を実現していく方向へと自己を創造させていくことを促すプロセスのことである。しかしこれは、別の方向から見れば、不安の積極的利用の形でもある。メイによれば、方向性を失ったダイモニックなものの知覚が不安である<sup>(135)</sup>。不安においては人格と統合されていないダイモニックなものが存在するため、それは人格に対する脅かしとなっている。偽似イノセンスとは、この人格を守るために不安を避ける態度であると言えるだろう。だがその場合でもダイモニックなものは消去されず、やがて抑圧された力は突如噴出して人格を破壊することになる。しかし、この不安は積極的に利用できる。不安を自ら体験することによって、自己を再方向づけるよう前進させることができると、メイは強調するのである<sup>(136)</sup>。不安を手がかりにして、自己はダイモニックなものの生み出すカオスを発見する。創造が進めば進むほど、固有な存在になればなるほど、不安と罪悪感はその人にとって身近なものとなるであろう。その人は、懷疑の中で自身の目的地を見失い、どちらに創造していくべきか見失ってしまうかもしれない。しかし、もしもその人がダイモニックなものと上手く付き合うことが出来ているのであれば、それを自己の

中に呼び込み、そして再びカオスの中で自身の運命の呼び声を聞くことができる。ここで、『不安の意味』を締めくくるメイの言葉が再び蘇ってくる。それは自己の持つ積極面である創造性は、「われわれが不安—発生的な経験に直面し、それを突き抜け克服するにつれて発達するものである」ということである<sup>(137)</sup>。ダイモニックなものを中心としたメイの独自の実存的心理療法は、彼がティリッヒと共に打ち立てた不安概念とその対処の方法についての、誓約となる一面を持つのである。

## V. おわりに

本論で示したのは、メイとティリッヒは共に実存的不安と実存神経症を認識し、そしてティリッヒの絶対的信仰の概念は実存的不安の積極的対処としてメイに実存神経症への対処の理論的基盤を与え、そしてメイはそれらを発展的に展開させダイモニックなものという概念を中心とした独自の実存的療法を生み出したということである。以上のことは、メイの心理学におけるティリッヒの影響を明らかにすると同時に、ティリッヒ神学のアメリカ的展開の一つを表すものである。

ただし、メイの心理療法の理論はティリッヒからだけでは説明できるものではない。それはより多くの心理学者や精神療法家を考慮し、同時代人との比較を通じて、より明らかにすることが出来るように思われる。メイに強い影響を与えたものとして、精神療法の出会いとなったアルフレッド・アドラーの個人心理学、ウィリアム・アランソン・ホワイト研究所のハリー・スタック・サリヴァンやフロム、またティリッヒを通じて交友があったカール・ホーナインらの対象関係論や新フロイト派といった精神分析、ルートヴィッヒ・ビンズワンガーやメダルト・ボスらの現存在分析、そしてゴールドシュタインとフリッツ・パールズのゲシュタルト療法などが挙げられる。なにより、人間性心理学のロジャーズとの論争は未だに議論となっており<sup>(138)</sup>、ロジャーズとの比較はメイの心理学の特徴を鮮明に表すようなものであると思われるが、それは別の機会に論じることとしたい。

## 注

- (1) 岡村達也「実存的心理療法」日本人間性心理学会『人間性心理学ハンドブック』（創元社, 2011 年）所収, 326-328 頁.
- (2) W・E・ホーダーン『現代キリスト教神学入門』布施壽雄訳（日本基督教団出版局, 布施壽雄訳, 1969 年）, 243-244 頁.
- (3) ヴィルヘルム・パウク, マリオン・パウク『パウル・ティリッヒ 1 生涯』田丸徳善訳（ヨルダン社, 1979 年）, 270 頁. H・シュピーゲルベルグ『精神医学・心理学と現象学』西村良二・土岐真司訳,（金鋼出版, 1993 年）, 209 頁. Reeves, Clement. *The Psychology of Rollo May* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1977), 253.
- (4) ティリッヒとメイの思想的類似性については、本邦においては今井尚生が「ティリッヒとメイ:不安本質の研究」の中で扱い、『ティリッヒ研究』に寄稿している。しかし、この中ではメイの著作は『不安の意味』の一冊のみについて言及されているだけであり、また二人の交友についてもティリッヒの伝記からの引用だけに留まっており、十分なものであるとは言い難い。
- (5) May, Rollo. *Paulus: Reminiscences of a Friendship* (New York: Harper & Row, 1973), 1.
- (6) ヴィルヘルム・パウク, マリオン・パウク, 270 頁. Abzug, Robert H. "Rollo May, Paul Tillich, and Existential Psychology in America," in Han W. Cohn, Simon Du Plock (ed.), *Journal of the Society for Existential Analysis 7.1: The Legacy of Rollo May* (London: The Society for Existential Analysis, 1996), 26-38.
- (7) 本論では、メイの *The Meaning of Anxiety* を『不安の意味』、ティリッヒの *The Courage to Be* を『存在への勇気』と記載するが、邦訳のタイトルはそれぞれ『不安の人間学』『生きる勇気』となっている。
- (8) シュピーゲルベルグ, 209 頁, Reeves, 256-257. Abzug, 35.
- (9) ロロ・メイ『不安の人間学』小野泰博訳（誠信書房, 1963 年）, 前文. May, *Paulus*, 21.
- (10) メイ『不安の人間学』, 155 頁.
- (11) May, *Paulus*, 22-23.
- (12) ヴィルヘルム・パウク, マリオン・パウク, 269-275 頁.
- (13) May, *Paulus*, 22-23.
- (14) ロロ・メイ『失われし自己を求めて』小野泰博・小野和哉訳（誠信書房, 1995 年）, 253-271.
- (15) シュピーゲルベルグ, 212 頁.

- (16) パウル・ティリッヒ『組織神学（第一巻）』谷口美智雄訳（新教出版社，1990年），321.
- (17) メイ『不安の人間学』，155頁．
- (18) パウル・ティリッヒ『生きる勇氣』大木英夫訳（平凡社，2008年），62-63頁．
- (19) ティリッヒ『生きる勇氣』，61頁．
- (20) ロロ・メイ『存在の発見』伊東博・伊東順子訳（誠信書房，1986年），163頁．また、以下の箇所ではメイは、ティリッヒの不安の定義について言及している。メイ『不安の人間学』，155頁，メイ『存在の発見』，36頁．
- (21) メイ『不安の人間学』，155頁．
- (22) ティリッヒ『生きる勇氣』，71-84頁．
- (23) 同上，84頁．
- (24) メイ『不安の人間学』，193-194頁．メイ『存在の発見』，169頁．
- (25) ティリッヒ『生きる勇氣』，71-88頁．
- (26) 同上，59頁．
- (27) 同上，60-61頁．
- (28) メイ『不安の人間学』，157頁．メイ『存在の発見』，36頁．
- (29) ティリッヒ『生きる勇氣』，61頁．
- (30) メイ『失われし自己を求めて』，36頁．
- (31) メイ『不安の人間学』，166頁．
- (32) ティリッヒ『生きる勇氣』，270頁．
- (33) メイ『不安の人間学』，183-189頁．
- (34) ティリッヒ『生きる勇氣』，89-92頁．
- (35) 同上，90頁．
- (36) 同上．
- (37) 同上，92頁．
- (38) 同上，103，115頁．
- (39) 同上，116-120頁．
- (40) 同上，104頁．
- (41) 同上，108頁．
- (42) 同上，115頁．

- (43) メイ『不安の人間学』, 156 頁.
- (44) 同上, 159 頁.
- (45) 同上.
- (46) 同上, 184 頁.
- (47) 同上, 185 頁.
- (48) メイ『存在の発見』, 25 頁.
- (49) メイ『不安の人間学』, 186 頁.
- (50) メイ『失われし自己を求めて』, 100-102 頁.
- (51) メイ『不安の人間学』, 187 頁.
- (52) ヘンリー・H・エランベルジュ「実存主義と精神医学」中井久夫編訳『エランベルジュ著作集（第三巻）』（みすず書房, 2000 年）所収, 72 頁.
- (53) 同上.
- (54) メイ『存在の発見』, 24 頁.
- (55) メイは多くの心理療法の目的が適応といったものを目指していることに警告する。「神経症そのものがまさに一つの適応」であると述べ、とりわけ体制順応主義と外部志向的人間の時代である現代においては、過剰適応というものが神経症的病理であると述べ、適応というものを治療の目標とするべきではないと述べている。メイ『存在の発見』, 28, 264 頁.
- (56) ティリッヒ『生きる勇気』, 156 頁.
- (57) ティリッヒ『組織神学（第一巻）』, 298 頁.
- (58) ティリッヒ『生きる勇気』, 60 頁.
- (59) ティリッヒ『組織神学（第一巻）』, 307 頁.
- (60) パウル・ティリッヒ『組織神学（第二巻）』谷口美智雄訳（新教出版社, 1969 年）, 41-44 頁.
- (61) 同上, 41-44 頁.
- (62) 同上, 45-55 頁.
- (63) ティリッヒ『組織神学（第一巻）』, 323 頁. ティリッヒ『組織神学（第二巻）』, 49-55 頁.
- (64) ティリッヒ『組織神学（第二巻）』, 56 頁.
- (65) ティリッヒ『生きる勇気』, 56 頁.
- (66) 同上, 16 頁.

- (67) 同上, 234 頁.
- (68) 同上, 236 頁.
- (69) 同上, 89 頁.
- (70) 同上, 242 頁.
- (71) 同上, 266 頁.
- (72) 同上, 249-250 頁.
- (73) 同上, 266 頁.
- (74) 同上, 284-285 頁.
- (75) 同上, 260 頁.
- (76) 同上, 266 頁.
- (77) 同上, 267 頁.
- (78) 同上, 285 頁.
- (79) ティリッヒ『組織神学 (第一卷)』, 329 頁.
- (80) 同上, 356 頁.
- (81) 同上, 323 頁.
- (82) 同上, 325 頁.
- (83) 同上, 323-327 頁.
- (84) 同上, 307 頁.
- (85) ティリッヒ『生きる勇気』, 284 頁.
- (86) 同上, 245 頁.
- (87) ティリッヒ『組織神学 (第二卷)』, 100 頁.
- (88) メイ『存在の発見』, 141-142 頁.
- (89) 同上.
- (90) メイ『失われし自己を求めて』, 112 頁.
- (91) メイ『存在の発見』, 145-148 頁.
- (92) メイ『存在の発見』, 145-146, 161 頁.
- (93) 同上, 147 頁.
- (94) 同上, 144, 154 頁.
- (95) 同上, 148 頁.



- (96) メイは、こうした我あり体験によって、その人が「存在の感覚」が持てるようになることが、全てのセラピーの目標であると語り、それによって自らの潜在力から離れてしまった存在が癒されるとしたのである。メイ『存在の発見』, 148 頁。
- (97) エランベルジュ, 68-70 頁。エランベルジュがこの中で一般的実存体験の例として示しているのが、ここに挙げたメイの黒人女性の体験である。
- (98) 「我あり体験」の議論がなされたのは、1958 年に刊行された、メイがエランベルジュやアーネスト・エンジェルを共同編集者として、ルートヴィッヒ・ヴィンスワンガーやメダルト・ボスらヨーロッパの現象学的実存主義の精神医学者の著作を翻訳した『実存』に寄稿した論文においてであるが、本論文ではそれが再収録された著作である『存在の発見』を引用として用いている。ちなみに、この『実存』の企画にもティリッヒは関わっているとされる。シュピーゲルベルグ, 214 頁。
- (99) Abzug, 36.
- (100) *Ibid.*, 37.
- (101) シュピーゲルベルグ, 211 頁。
- (102) この本の原題は *Power and Innocence* であり、本論では『暴力とイノセンス』と表記したが、邦訳のタイトルは『わが内なる暴力』となっている。
- (103) シュピーゲルベルグ, 213 頁。
- (104) ティリッヒ『生きる勇気』, 92 頁。メイ『存在の発見』, 147 頁。
- (105) ロロ・メイ『愛と意思』小野泰博訳（誠信書房, 1972 年）, 168 頁。
- (106) 同上。
- (107) ロロ・メイ『愛と意思』, 68, 174 頁。ロロ・メイ『創造への勇気』小野泰博訳（誠信書房, 1981 年）, 56 頁。Diamond, Stephen A. *Anger, Madness and the Daimonic: The Psychological Genesis of Violence, Evil, and Creativity* (Albany: State University of New York, 1996), 114-121.
- (108) ティリッヒ『組織神学（第一巻）』, 143 頁。
- (109) パウル・ティリッヒ『組織神学（第三巻）』土居真俊（新教出版社, 1984 年）, 129 頁。
- (110) パウル・ティリッヒ, カール・ロジャーズ「パウル・ティリッヒとカール・ロジャーズの対話」相澤一訳『宗教と心理学の対話』（教文館, 2009 年）所収, 239 頁。
- (111) この現実領域における曖昧性については、ティリッヒの『組織神学（第三巻）』に詳しく述べられている。
- (112) ティリッヒ『組織神学（第一巻）』, 143 頁。
- (113) ロロ・メイ『わが内なる暴力』小野泰博訳（誠信書房, 1980 年）, 13-14 頁。

- (114) メイ『愛と意思』, 173 頁.
- (115) 同上, 168 頁.
- (116) メイ『わが内なる暴力』, 43 頁.
- (117) 同上, 47 頁.
- (118) メイ『愛と意思』, 180 頁.
- (119) そしてこの「偽りのイノセンス」の典型例として、メイはハーマン・メルヴィルの『ビリー・バット』の主人公であるビリーを挙げる。メイは、ビリーの「そのまさに美しいことやイノセンスのこと」について「われわれの相互依存的な世界では、たとえ正しいものとして賞賛されるにしても、もはや受け入れられない非現実的な純粋さ」であり、そして「ビリーはイノセンスであるが精神的でない」と述べるのである。メイ『わが内なる暴力』, 260-269 頁.
- (120) メイ『愛と意思』, 184 頁.
- (121) メイ『わが内なる暴力』, 89-113 頁.
- (122) May, Rollo. "The Problem of Evil: An Open Letter to Carl Rogers," in Tom Greening (ed.), *Politics and Innocence: A Humanistic Debate* (New York: Norton), 1986, 23.
- (123) メイ『愛と意思』, 172, 178 頁.
- (124) Diamond, 223.
- (125) *Ibid.*, 225.
- (126) *Ibid.*, 224.
- (127) Diamond, 100-108. メイ『存在の発見』, 140 頁.
- (128) メイ『創造への勇氣』, 170 頁.
- (129) メイ『わが内なる暴力』, 305 頁.
- (130) メイ『創造への勇氣』, 174 頁.
- (131) ロロ・メイ『自由と運命』伊東博・伊東順子訳（誠信書房, 1988 年）, 161 頁.
- (132) この勇氣について、メイはティリッヒの「存在への勇氣」の概念を受け継ぎつつ、それが生み出す創造性をより強調した「創造への勇氣」と名付けている。メイ『創造への勇氣』, 前文.
- (133) J・O・アームソン『アリストテレス倫理学入門』雨宮健訳（岩波書店, 2004 年）, 19 頁.
- (134) これが別の言い方をするのであれば、自らの実存をリアルなものとして体験するということでもある。そしてこれこそがセラピーの目的としてメイが述べるものである。メイ『存在の発見』, 260 頁.

- (135) メイ『愛と意思』, 213 頁.
- (136) 同上, 214 頁.
- (137) メイ『不安の人間学』, 194 頁.
- (138) カーク・シュナイダーらによって、メイ・ロジャーズ論争から人間本性の問題を扱ったオムニバス本である *Humanity's Dark Side: Evil, Destructive Experience, and Psychotherapy* が 2012 年に出版されており、二人の論争が未だに人間性心理学において広く議論されていることを示している。

## 参考文献

- Abzug, Robert H. "Rollo May, Paul Tillich, and Existential Psychology in America," in Han W. Cohn, Simon Du Plock (ed.), *Journal of the Society for Existential Analysis* 7.1: *The Legacy of Rollo May*, London: The Society for Existential Analysis, 1996.
- Diamond, Stephen A. *Anger, Madness and the Daimonic: The Psychological Genesis of Violence, Evil, and Creativity*, Albany: State University of New York, 1996.
- May, Rollo. "The Problem of Evil: An Open Letter to Carl Rogers," in Tom Greening (ed.), *Politics and Innocence: A Humanistic Debate*, New York: Norton, 1986.
- . *Paulus: Reminiscences of a Friendship*, New York: Harper & Row, 1973.
- Reeves, Clement. *The Psychology of Rollo May*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1977.
- J・O・アームソン『アリストテレス倫理学入門』, 岩波書店, 雨宮健訳, 2004 年.
- ヘンリー・H・エランベルジュ「実存主義と精神医学」中井久夫編訳『エランベルジュ著作集 (第三巻)』(みすず書房, 2000 年) 所収.
- 岡村達也「実存的心理療法」日本人間性心理学会『人間性心理学ハンドブック』(創元社, 2011 年) 所収.
- H・シュピーゲルベルグ『精神医学・心理学と現象学』, 金鋼出版, 西村良二・土岐真司訳, 1993 年.
- パウル・ティリッヒ『生きる勇気』, 平凡社, 大木英夫訳, 2008 年.
- 同『組織神学 (第一巻)』, 新教出版社, 谷口美智雄訳, 1990 年.
- 同『組織神学 (第二巻)』, 新教出版社, 谷口美智雄訳, 1969 年.
- 同『組織神学 (第三巻)』, 新教出版社, 土居真俊訳, 1984 年.
- パウル・ティリッヒ, カール・ロジャーズ「パウル・ティリッヒとカール・ロジャーズの対話」相澤一訳『宗教と心理学の対話』(教文館, 2009 年) 所収.
- ヴィルヘルム・パウク, マリオン・パウク『パウル・ティリッヒ 1 生涯』, ヨルダン社, 田丸徳善訳, 1979 年.
- W・E・ホーダーン『現代キリスト教神学入門』, 日本基督教団出版局, 布施濤雄訳, 1969 年.
- ロロ・メイ『愛と意志』, 誠信書房, 小野泰博訳, 1972 年.

同『失われし自己を求めて』, 誠信書房, 小野泰博・小野和哉訳, 1995 年.

同『存在の発見』, 誠信書房, 伊東博・伊東順子訳, 1986 年.

同『自由と運命』, 誠信書房, 伊東博・伊東順子訳, 1988 年.

同『創造への勇気』, 誠信書房, 小野泰博訳, 1981 年.

同『不安の人間学』, 誠信書房, 小野泰博訳, 1963 年.

同『わが内なる暴力』, 誠信書房, 小野泰博訳, 1980 年.

## Paul Tillich's Theology and Rollo May's Existential Psychotherapy

WAKAYAMA, Kazuki

This study focuses on the German-American Christian existential philosopher and theologian Paul Tillich and the American existential psychologist and psychotherapist, Rollo May, who is a pupil of Tillich. The purpose is to describe the relationship between Tillich's ontology and the development of May's theory of therapy, and to show one aspect of Tillich's influence in America.

Chapter I (*Tillich and May's Question*) illustrates that Tillich and May established the concept of existential anxiety and identified existential neurosis. May claimed Tillich's famous book, *The Courage to Be* was written as an answer to May's first influenced book, *The Meaning of Anxiety*, as both dealt with the same concepts of anxiety and neurosis. May and Tillich distinguish between anxiety and fear, define anxiety as the state in which a being is aware of its possible nonbeing, classify types of anxiety, and emphasize the existential anxiety that is inherent in human finitude. They insist human beings use the existential anxiety constructive for their personal growth, if they are able to face it head-on. However, avoiding existential anxiety can lead to a special illness that is called existential neurosis. This illness is not only an object of medical healing, but also "preiset help" that supplies an ontological understanding of human existence.

In *The Courage to Be*, Tillich writes on the subject of courage in order to show a constructive method to overcoming existential anxiety. Tillich concept's of courage is united with his ontology, which focus on the idea of "God is being-itself." Chapter II (*Tillich's Answer*) argues May inherited Tillich's theological

ontology. Tillich argues that existence is the state of estrangement, which means beings have been separated from their essence ever since the Creation, therefore they suffer from anxiety. This results in a state of despair, but paradoxically, this experience also reveals the power of being-itself. Tillich calls this experience "absolute faith." The courage to be, which overcomes the radical threat of non-being, is rooted in this experience of the power of being-itself, in which existence and essence are reunited. Tillich calls such being "The New Being," which creates itself for self-actualization, of the *telos* of Creation. May accepts Tillich's theories, and he claims the concept of "I-am experience," which applies Tillich's idea to the way of dealing with actual existential neurosis.

However, as such extreme situations are not often found, May needed to modify Tillich's method more practically. Chapter III (*Beyond Tillich*) shows the outline of May's original theory of existential psychotherapy. After Tillich's death, May developed his own theory by focusing on the concept of the daimonic, which is the ambiguous power of being in an ordinary situation, at the center of his existential psychotherapy's theory. May defines the daimonic as a natural function that can be either creative or destructive. If the daimonic is integrated into the personality, it results in creativity, which is the purpose of May's psychotherapy. May insists that recognizing the daimonic, or a pseudo-innocent attitude, results in a modern neurosis or violence. Such narcissism should be broken down by inviting the daimonic upon oneself. Thus, the power of the daimonic is used through "the courage to create" for self-actualization.